

Para uma interpretação da ‘Sequência’ das Bem-Aventuranças (Mt 5,3-16): o Intertexto Bíblico (I)

ISAÍAS HIPÓLITO

Em artigo anterior, publicado no n.º 42/1 desta revista, procedemos à identificação e delimitação da sequência em que se inserem as ‘bem-aventuranças’ (Mt 5,3-16). Os resultados aí alcançados através das ferramentas da Retórica Bíblica reclamam agora um passo à retaguarda, rumo à identificação dos paradigmas bíblicos latentes no discurso de Mt 5,3-16.

Nos limites desta modesta contribuição, propomo-nos explicitar o riquíssimo intertexto bíblico evocado pelos termos e os membros¹ essenciais da unidade de texto que nos ocupa. Só após este exercício analéptico, que prosseguiremos num segundo artigo, estaremos em posição de penetrar no sentido específico das palavras de Jesus com que o primeiro evangelista inaugura o Sermão da Montanha.

¹ O léxico da Retórica Bíblica entende «termo» segundo a aceção comum: «o termo corresponde em geral a um “lexema”, ou palavra pertencente ao léxico: substantivo, adjetivo, verbo ou advérbio». Por sua vez, «membro» é aí entendido como «um sintagma, ou grupo de “termos” ligados entre si por nexos sintáticos estreitos», podendo dar-se o caso de o «membro» consistir em um só «termo». Além de Roland MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, Paris: Lethielleux, 2007, veja-se, do mesmo autor, o seu «Lexique des termes techniques», in *L’Évangile de Luc*, Paris: Lethielleux, 2005, 25-27.

«Bem-aventurados»

Makarioi é a palavra inaugural do Sermão da Montanha e, simultaneamente, aquela que Jesus irá repetir nove vezes, neste contexto de alvorada da boa nova. Apesar de ser frequente a sua utilização na literatura helenística, para designar os afortunados, é ao Antigo Testamento que o termo vai buscar o melhor do seu significado. Em regra, as 46 ocorrências de *makarioi* no cânone bíblico (LXX) traduzem o hebraico *ʾašre*, que é particularmente frequente no Saltério e na literatura sapiencial. Sempre seguido de um substantivo ou pronome qualificado pelo atributo *makarioi*, o sentido da expressão poderá ser traduzido literalmente em sentido intensivo: «bem-aventuranças de...!»² Originariamente, a bem-aventurança (ou macarismo) surge não tanto como indicação de um caminho moral a seguir para alcançar a felicidade, nem mesmo como uma fórmula de bênção com a qual se pretende exprimir votos de felicidade a alguém; bem pelo contrário, «as bem-aventuranças, formalmente consideradas, exprimem o reconhecimento de um estado de bênção diante de Deus e do homem»³. Não surpreende por isso que, quando trazido para o âmbito religioso, o macarismo adquira uma ressonância hímica e doxológica⁴.

No Novo Testamento, *makarios* surge com uma frequência idêntica à do Antigo Testamento⁵. Convém referir os aspectos formais, e de conteúdo, específicos da utilização de macarismos em Mt 5,3-12: concentram-se num conjunto de nove bem-aventuranças, cada qual com dois membros (v. 12 é um caso especial); referem-se a indivíduos ou grupos não especificados; encerram uma motivação claramente escatológica, enquanto designam o júbilo religioso que, no homem, desperta a participação na salvação trazida pelo Reino de Deus – veja-se em especial Mt 5,12: «[...] alegrai-vos! E exultai [...]»⁶.

Vv. 3.4: «pobres em espírito» e «mansos»

Conforme oportunamente assinalámos⁷, na composição de Mt 5,3-12, saltam à vista, desde logo, os contactos ao nível semântico entre os endereçados das primeiras duas bem-aventuranças, designadamente, os «pobres em espírito»

² Jacques DUPONT, *Les Béatitudes*, II: *La Bonne Nouvelle*, Paris 1969, 328-329.

³ F. HAUCK, «*makarios*», *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 4, Gerhard KITTEL et al., ed., Grand Rapids 1967, 365. Doravante TDNT.

⁴ Cf. J. DUPONT, *Les Béatitudes*, II, 331-333.

⁵ Particularmente recorrente nos Sinópticos: 13 x em Mt; 15 x em Lc; 7 x no Ap; e as restantes 12 vezes nos restantes escritos neotestamentários.

⁶ Cf. Klemens SROCK, *Discurso della Montagna Mt. 5-7. Le Beatitudini*, Roma 1994², 20; F. HAUCK, «*makarios*», TDNT 4, 367.

⁷ Veja-se a secção «*Critica Textus*» do nosso anterior artigo já referido.

(v.3) e «os mansos» (v.4). A bem-aventurança dos 'mansos' é, na verdade, uma duplicação da bem-aventurança dos 'pobres em espírito', e dela inseparável, porquanto ambos os versículos configuram um caso de paralelismo sinonímico. Por essa razão, o significado da expressão raríssima (um *hapax* bíblico) *ptōchoi tō pneumatī* (v.3a) não pode ser estudado independentemente da interpretação de *prais* (v. 4a).

No grego profano, o adjectivo *ptōchos* já designa aquele que se encontra em situação de miséria económica, significando por isso «indigente», «mendigo». A condição desafortunada do *ptōchos* há-de ser distinguida da do *penēs*, aquele que não tem haveres supérfluos. Ambos os termos, no entanto, contrastam com o bem-estar de quem é *plousios*, e cuja auto-suficiência na vida decorre da posse de haveres⁸. Estas mesmas cambiantes de significado do termo *ptōchos* se encontram no Novo Testamento, razão por que, no contexto da sua utilização, é frequente comparecer também o verbo “dar” e o substantivo “esmola”. Se a todos estes dados acrescentarmos a utilização do termo em Mt 19,21; 26,9.11, podemos concluir que, para Mateus, o “pobre” evocado em Mt 5,3 é alguém cuja sobrevivência depende das dádivas do seu próximo. A discussão sobre a interpretação de Mt 5,3 mostrará que, contudo, esta acepção de *ptōchoi* é modificada pelo dativo *tō pneumatī*, configurando assim uma expressão cujo significado, mais do que decorrer de cada termo tomado por si mesmo, só pode ser descortinado na conjugação da expressão em si mesma com o contexto global em que se insere.

Em hebraico, o principal termo equivalente a *ptōchos* (cerca de cem ocorrências na LXX) é o adjectivo verbal *ʾānī*, que, no seu leque de significados, inclui a condição de sujeição, de penúria e, portanto, de escassa importância social. O seu antónimo, no entanto, pertence a um grupo de palavras unidas pela noção de «violência», o que permite supor que, na LXX, o *ptōchos* é muito mais do que um «mendigo». O facto de *ʾānī* denotar alguém que foi injustamente reduzido à condição de pobre e deserdado – o termo não se destina à pobreza merecida – ajuda a compreender a razão por que IHHW surge como protector de tais *ʾānīm* e, no fim de contas, a razão por que *ʾānī* pode encerrar um significado religioso.

Além de *ʾānī*, a Bíblia hebraica emprega também, embora com menor frequência, o adjectivo *ʾānāw*. A sua utilização, quase sempre no plural, revelar-se-á particularmente relevante para a interpretação da primeira bem-aventurança. *ʾĀnī* e *ʾānāw*, além de terem a mesma raiz em comum, possuem também idêntico significado. Com efeito, o significado geral de *ʾānāw* é «pobre». Simultaneamente,

⁸ Cf. F. HAUCK, «*ptōchos*», TDNT 6, 886-887. É de algum modo expressiva a frequência do termo: 5 x em Mt; 10 x em Lc; 4 x: em Jo, Paulo, Tg e Ap.

no entanto, este termo conota a ideia de inferioridade expressa naquele que «se verga [curvando o corpo]» ou «se rende»: uma atitude que é particularmente recorrente no contexto da violência opressiva contra os indefesos⁹.

Finalmente, uma vez que a expressão adicional – «[pobres] em espírito» – poderia afigurar-se desnecessária, caso os seus referentes fossem apenas os *ʾānāwīm* do Antigo Testamento, será oportuno questionarmo-nos se existem outras expressões semíticas congruentes com o interesse particular de S. Mateus quando utiliza a expressão «pobres em espírito». Filologicamente, os únicos paralelos directos encontram-se nos Manuscritos de Qumran (1 QH 14.3; 1QM 14.7), onde a expressão *ʾānʾwē rūah* contém o adjectivo *ʾānāw* (pobre, humilde), em vez do termo *ʾānī*, mais frequente na Bíblia hebraica. Em 1QM 14,7, a expressão *ʾānʾwē rūah* pode ser literalmente vertida por «humildes em espírito», por oposição a «os arrogantes». Como escreve Ulrich Luz, «ambas as cambiantes se sobrepõem: “pobreza de coração” = desalento, e “dócil de coração” = humildade». ¹⁰ Na mesma linha, Dupont observa que possuir uma algibeira bem recheada nada tem a ver com a designação *ʾānʾwē rūah*: esta expressão apenas descreve uma atitude interior para com Deus e o próximo, designadamente, a atitude que designamos com a palavra «humildade». ¹¹

Em regra, a LXX verte *ʾānāw* com o adjectivo *prais*. Conforme Dupont observa a este respeito, a tradição textual – tudo o indica – esforça-se por distinguir *ʾānīm* de *ʾānāwīm*, o que indicia uma evolução semântica tendente a utilizar *ʾānāwīm* em sentido moral e religioso, para denotar os «mansos» e «pacientes», contrapostos aos «que se exaltam» ou «se iram». Foi-se acentuando, portanto, a tendência a usar o termo *ʾānāwīm/prais* para referir os brandos, os humildes, os dóceis – numa palavra, “os mansos”, cuja mansidão humilde se converteu em atitude de confiante submissão a Deus, na esperança de uma Sua intervenção decisiva em favor da justiça¹².

⁹ Cf. J. DUPONT, *Les Béatitudes*, II, 26. Dupont nota a utilização do nifal *naʾaneh* no 4º Canto do Servo (Is 53,7), que poderíamos verter por «humilhado».

¹⁰ Ulrich LUZ, *Matthew 1-7*, A Continental Commentary, Minneapolis 1992, 233.

¹¹ Cf. J. DUPONT, *Les Béatitudes*, III: *Les Évangélistes*, Paris 1973, 465.

¹² Cf. J. DUPONT, *Les Béatitudes*, II, 27-28. Na p. 28-29, o autor observa que o uso de *ʾānāwīm* nos textos de Qumran confirma esta interpretação amplamente aceite (veja-se a bibliografia citada pelo autor). Sobre o significado de *prais*, cf. também F. HAUCK – S. SCHULZ, *TDNT* 6, 645-646.

Vv. 5. 6.7: «os que choram», «os que têm fome e sede de justiça» e «os misericordiosos»

No âmbito ainda de expressões alusivas ao sofrimento humano, embora já em transição para a identificação da raiz do mal (a «justiça», v. 6), Mateus proclama bem-aventurados «os que choram» (*penthountes*, v. 5). A forma participial, no presente, indica o carácter continuado da acção, ao mesmo tempo que remete semanticamente para indivíduos que efectivamente lamentam a dor que sentem pelo estado de luto em que se encontram.

Originariamente, o verbo *penthein* e o substantivo *penthos* denotavam uma amargura de coração expressa através, por exemplo, de lágrimas ou lamentos – veja-se, no paralelo de Lc 6,21, *klaiontes*, «os que choram». Daí, pois, o significado de *penthein* na língua grega – «estar enlutado», «lamentar-se» –, termo com o qual a LXX verte o hebraico *'abal*. Se, por um lado, tanto gregos como judeus comungam a ideia de que «fazer luto» supõe uma relação interrompida pela morte, por outro lado, podemos encontrar muitos testemunhos de que, ao contrário dos judeus, os gregos cultivavam a ideia de que não havia sentido no acto de chorar a morte de um familiar¹³.

O vocabulário das necessidades humanas básicas continua presente na quarta bem-aventurança, quando Jesus proclama «bem-aventurados» os «com fome e sede de justiça». O verbo *peinaō*, «ter fome», pode significar, em sentido translato, «desejar avidamente algo, enquanto necessário para viver»¹⁴. Na mesma linha de sentido vai a referência, gêmea da anterior, aos «que têm sede» (*dipsōntes*). O seu significado literal é atestado um pouco por toda a Bíblia, embora também se encontrem referências, com sentido figurado, a «almejar um bem espiritual sem o qual não é possível viver»¹⁵. No Antigo Testamento (LXX), encontramos perto de cinquenta ocorrências de «ter fome», e é possível ler outras quarenta de «ter sede». O sentido metafórico de «fome / sede» também não está ausente na Bíblia judaica. Em Amós 8,11, por exemplo, lemos: «lançarei fome sobre o país. Não será fome de pão, nem sede de água, mas de ouvir as palavras do Senhor»; e vejam-se também os Salmos 42,3 («A minha alma tem sede de Deus») e 62,2 («A minha alma tem sede de Vós [...] como terra árida, sequiosa e sem água»). Do mesmo modo, no Novo Testamento¹⁶, encontramos o uso metafórico de «fome / sede», com idêntica significação, especialmente na literatura joanina. Ambos os verbos, portanto, podem ser tomados em seu

¹³ Veja-se Epicteto e Plutarco, em particular. Cf. R. BULTMANN, «*penthos*», TDNT 6, 41.

¹⁴ Cf. L. GOPPELT, «*peinaō*», TDNT 6, 12.

¹⁵ J. BEHM, «*dipsaō*», TDNT 2, 226.

¹⁶ Jo 4,14; 6,35; 7,37; Ap 7,16; 21,6; 22,17.

sentido metafórico, para indicar um desejo humano premente, elementar e natural. Com esta expressão evoca-se, portanto, não só aqueles que se encontram privados da indispensável comida e bebida, mas também os que carecem dos próprios meios com que adquirir o pão de cada dia. São pobres no sentido mais realístico concebível, pois não dispõem do mínimo essencial.

Quando vemos Jesus colocar a «justiça» (*dikaiosynē*) como objecto de fome e de sede, é claro que estamos perante um sentido figurado. Esta *dikaiosynē*, quase personificada, comparece também no v. 10, onde são exaltados os perseguidos (*dediōgmenoi*) «por causa da justiça»¹⁷. Em grego bíblico, *dikaiosynē* verte, normalmente, o hebraico *s'ḏāqāh*. Trata-se, na verdade, de um conceito bíblico chave, no qual se encerra de algum modo o que está em causa em todas as relações da vida humana; o mesmo é dizer: a *s'ḏāqāh* implica sempre a relação¹⁸. Daí que qualquer definição da *s'ḏāqāh* bíblica deva incluir, como bem escreve John R. Donahue, a ideia de «fidelidade às exigências de uma relação»¹⁹. Todavia, mesmo enquanto ligada à relação humana e às suas exigências, *s'ḏāqāh* já abarca elementos de natureza forense, bem como a ideia de acção salvífica. É justamente o que acontece em relação à *s'ḏāqāh* divina, que envolve uma fidelidade de Aliança para com o povo, em virtude da qual IHHW defende e salva Israel. Na LXX, a utilização de *dikaiosynē* para referir o dom divino da salvação chega ao ponto de incluir no seu campo semântico a noção de *hesed*, «amor fiel» (Ex 15,13), quando seria de esperar o termo mais comum *eleos*. *S'ḏāqāh* / *dikaiosynē*, enquanto remete para a esfera das relações humano-divinas, consiste portanto na observância da vontade de Deus, daquilo que Lhe apraz (Is 5,7)²⁰. Uma investigação sobre o significado deste termo-chave no evangelho de S. Mateus levar-nos-á a concluir, com Dupont, que «o vocabulário mateano sobre “justiça” mantém-se em linha com a tradição veterotestamentária herdada pelo judaísmo, a qual aponta para um ideal [religioso] de vida mais exigente»²¹.

Em Mt 5,7, Jesus declara bem-aventurados os «misericordiosos» (*eleēmōnes*), pois «receberão misericórdia» (*eleēthēsontai*). Surpreendentemente, a raiz do termo-chave utilizado na prótase e na apódose é a mesma: *eleos* (27 ocorrências

¹⁷ Uma discussão lexicográfica completa de um conceito tão rico e denso como *dikaiosynē* levar-nos-ia longe de mais, num estudo com os limites do nosso. Veja-se por exemplo J. REUMANN, «Righteousness», *Anchor Bible Dictionary*, vol. 5, David N. FREEDMAN, ed., New York etc. 1992, 745-773, e o já clássico A. DESCAMPS, *Les Justes et la Justice dans les évangiles et le christianisme primitif, hormis la doctrine proprement paulinienne*, Louvain 1950.

¹⁸ Cf. G. von RAD, *Old Testament Theology*, I, 370.

¹⁹ «Biblical Perspectives on Justice», in J.C. HAUGHEY ed., *The Faith that Does Justice. Examining the Christian Sources for Social Change*, New York – Ramsey – Toronto 1977, 69.

²⁰ G. SCHRENK, «*dikaiosynē*», *TDNT* 2, 195-196.

²¹ J. DUPONT, *Les Béatitudes*, III, 383-384

no Novo Testamento). Em grego clássico, *eleos* é considerado um *pathos*, uma emoção causada pelo contacto com o sofrimento imerecido de outrem. Em face de tal infortúnio, a emoção humana do *eleēmōn* inclui a *sim-patia*, o *con-doimento* – emoções aparentemente ambivalentes quanto ao seu valor, porquanto, embora consideradas apropriadas num carácter nobre, não o serão na prática judicial, onde a presença de *eleos* é sinal de parcialidade e, no fim de contas, indicador (pelo menos entre os estóicos) de falta de sabedoria²².

Na LXX, o adjectivo *eleēmōn* verte o hebraico *hesed* e, por vezes, *rahāmīm*, com que se refere uma atitude que brota em Deus, ou no homem, no contexto de uma relação. *Eleēmōn* é empregue cerca de 30 vezes: 25 ocorrências designam o próprio Deus, e só 5 delas são apanágio dos homens²³. O âmbito mais natural para tal atitude é a relação de Aliança, tanto mais que a reciprocidade da obrigação de *hesed* constitui o conteúdo de uma *bʿrīt*, «aliança» (cf. 1 Sm 20,8). A exigência aqui em jogo é de natureza jurídica, a saber, a *sʿdāqāh*, «a justiça». Por tal razão é que o significado de *hesed* pende ora para a fidelidade a uma aliança, ora para a obrigação, o amor ou a graça, podendo ocasionalmente traduzir-se por *dikaïosyne*²⁴.

Dado que, conforme acabámos de ver, no Antigo Testamento prevalece a utilização de *hesed* em sentido teológico, convém realçar o facto de *hesed* conotar, da parte de Deus, a graça, a Sua ajuda fiel e misericordiosa. Todavia, como o homem é infiel, a esta *hesed* divina por que esperamos acabará por se acrescentar uma nova cambiante de significado, a saber, a graça que perdoa (Ex 34,6) e, em última análise, a redenção definitiva. *Hesed* surge assim como um conceito escatológico, que transcende aquela mera emoção atestada pelo mundo cultural grego. Ela é a acção e a demonstração de uma fidelidade solícita, numa relação de confiança. No Antigo Testamento, isto mesmo se verifica em relação à *hesed* divina, que envolve dois aspectos essenciais: o perdão dos pecados (Ex 34,6-7; Is 55,7) e a benevolência activa para com os necessitados (Is 30,18; Ez 39,25; Sl 86,15-16).

Quanto a *rahāmīm*, termo hebraico (também vertido por *eleos*) para referir «misericórdia», é uma palavra que, na sua raiz, evoca o ventre materno e que, quando utilizada no plural, significa «víscera». Quando uma situação de mal ou de miséria humana atinge o nosso próximo, ser misericordioso para com outrem é, nessa circunstância, sentir-se visceralmente atingido pela sorte do próximo. Os misericordiosos são aqueles cujo coração se preocupa com os infortúnios de outrem, conforme sugere a etimologia latina de *misericordia*. Trata-se

²² Cf. R. BULTMANN, «*eleos*», TDNT 2, 477-482.

²³ O panorama é semelhante no que toca ao substantivo *eleos*, «misericórdia», e ao verbo. Cf. Marcel DUMAIS, *Le Sermon sur la Montagne*, Sainte Foy, Québec 1995, 152.

²⁴ Cf. R. BULTMANN, «*eleos*», 479-480.

de um estado de alma que se traduz num acto prático. Ser misericordioso é ter o coração efectivamente aberto aos outros e praticar actos concretos em prol de outrem.²⁵

Em resumo, a vertente teológica do adjectivo *eleēmōn* na LXX, que evoca uma atitude divina mais do que uma mera virtude humana, evoca o dom mais sublime que aos cristãos é concedido em Cristo: a misericórdia divina²⁶.

Vv. 8-9: «os puros de coração», «os pacificadores»

Tal como sucede no v.3, também a expressão do v. 8 «os puros de coração» (*katharoi tē kardia*) constitui um todo indivisível, devido ao dativo de relação que surge a qualificar o adjectivo plural *katharoi*. Expressão de sabor tipicamente semítico, não admira que o seu significado seja aqui mais pressuposto e menos explicado.

Katharos significa «limpo» e, em sentido figurado, «puro». Tanto em hebraico como em grego, a ideia de pureza concerne primordialmente a esfera material e física, embora o termo também possa referir a pureza moral e religiosa. Na Bíblia hebraica, *tahōr* e termos relacionados atingem as 300 ocorrências, referindo coisas e seres, puras e/ou impuras. Só o que é puro pode ser levado à presença de Deus, conforme ilustra Lv 11-16, e como na sua pegada salientam os essénios e os fariseus. Pelo facto de a religião de Israel realçar tão fortemente a santidade de Deus, é que, com força proporcional, no seu seio se desenvolve o conceito de pureza. Não admira, por isso, a frequência com que se exige a pureza cultural, por um lado, e, por outro, se reconhece a pureza moral como condição indispensável para ir à presença da divindade. Esta última verifica-se sobretudo entre os profetas, que estimam a pureza ética muito acima da pureza estritamente ritual (v.g., Is 1,15). Na época do judaísmo helenístico, o conceito de pureza conhece um novo desenvolvimento, mercê da tendência a espiritualizar o anterior conceito de pureza ritual. Na LXX é frequente *katharos* ser usado tanto para exprimir pureza ritual (Lv 4,12, v.g.), como até para aludir à inocência moral (Jb 4,7)²⁷.

No Novo Testamento, os dados estatísticos mostram um uso relativamente escasso do termo *katharos*: 26 ocorrências, mais 31 do verbo *katharizō*, o que indica que, com Cristo e, em especial, com a interpretação paulina do mistério pascal, foi transcendido – se não mesmo rejeitado – o conceito de pureza ritual²⁸.

²⁵ Cf. M. DUMAIS, *Le Sermon*, 153.

²⁶ Cf. J. DUPONT, *Les Béatitudes*, III, 605.

²⁷ Cf. F. HAUCK, «*katharos*», TDNT 3, 415-417.

²⁸ Cf. F. HAUCK, «*katharos*», 423-424.

Na sexta bem-aventurança, onde os «puros de coração» são exaltados, reverberam os desenvolvimentos que acabámos de referir. De notar as acepções em que o termo «coração» pode ser tomado. Para os gregos, *kardia* é utilizado em sentido primordialmente fisiológico, embora também se verifiquem ocorrências em que «o coração» surge como o lugar da vida moral e intelectual. A par de *thumos*, *kardia* encerra a totalidade da vida interior do homem, aquela precisamente que contrasta com a sua interioridade – designada com o termo *prosopon* (literalmente, «máscara»; metonimicamente, «pessoa»)²⁹.

Na LXX, *kardia* figura como o verdadeiro equivalente do hebraico *lēv* / *l'vav*, cuja riqueza de cambiantes *kardia* reflecte. Na antropologia bíblica, *lēv* / *l'vav* designa, em sentido literal, a vitalidade física, e, no sentido figurado, a dimensão humana mais íntima, para a qual Deus lança o seu olhar (cf. 1 Sm 16,7). Daí que o coração seja o lugar de eleição da sabedoria e da vontade. No coração se enraíza a conduta moral e religiosa, e por isso é que o puro de coração é justo (Sl 21,3). Nas citações aqui pressupostas, pressupõe-se que o coração encerra duas partes: o ouvido consiste na porta de entrada do coração, e a boca na sua porta de saída. Numa palavra, o coração designa o lugar da vida moral e religiosa (cf. Dt 6,5). Não admira que, ao contrário daqueles seus sinónimos que a LXX traduz por *psychē*, *dianoia*, *pneuma* ou *nous*, o termo *kardia* diga respeito à unidade e à totalidade da vida interior, representada e expressa na variedade das funções intelectuais e espirituais³⁰.

Na sua utilização do termo *kardia*, o Novo Testamento trilha o caminho já aberto pela LXX, descartando assim o uso comum do termo entre os gregos. Radicalizando porventura o sentido de *kardia* na LXX, os redactores do Novo Testamento concentram no coração toda a vida psíquica e espiritual, vendo nele o lugar humano onde Deus dá testemunho de si próprio. Daí ele constituir, no homem, o centro para o qual Deus se inclina, aquele espaço onde reside a vida, aquela vida que determina a conduta moral³¹.

Como observação final sobre a expressão «puros de coração», resta referir que o a LXX a utiliza apenas uma vez, no Saltério (Sl 24). Na piedade do salmista, e em consonância plena com quanto vimos, *kardia* significa «obediência inteira a Deus, sem pecado»³², uma acepção que se revelará decisiva para a interpretação da sexta bem-aventurança.

²⁹ Cf. F. BAUMGÄRTEL, «*kardia*», TDNT 3, 606.

³⁰ Cf. J. BEHM, «*kardia*», 609-610.

³¹ Cf. J. BEHM, «*kardia*», 612-613.

³² U. LUZ, *Matthew* 1-7, 239.

No contexto imediato das bem-aventuranças, porém, o significado da expressão «puros de coração» não pode ser desligado da promessa escatológica: «verão a Deus». Deus é aqui apresentado como complemento do verbo *oraō*, «ver», conjugado no futuro. Em grego, embora este verbo denote primordialmente um tipo de percepção sensorial, também está amplamente atestada a sua aplicação em sentido religioso, até porque a religião grega pode ser considerada, em larga medida, uma religião de visão³³. Na LXX, merece particular registo o uso do verbo no futuro (178 ocorrências, num total de mais de 500 em que o verbo é utilizado).

Como a bem-aventurança refere um «ver» a Deus, torna-se imperioso analisar a utilização do verbo grego *oraō* e do heraico *ra'āh* em contexto teofânico, designadamente, no episódio da sarça ardente (Ex 3,4) e da manifestação divina aos Anciãos, no Sinai (Ex 24,10). É desde logo surpreendente que o verbo «ver» surja em tais contextos, tanto mais que no Antigo Testamento prevalece a noção de que ninguém pode ver a Deus e continuar a viver (cf. Ex 33,20). Não menos certo é, porém, o facto de esse mesmo privilégio haver sido concedido a todas as grandes figuras bíblicas, como Abraão, Israel, Moisés, Isaías. A piedade israelita irá prolongar e expandir o desejo de ver a face de Deus, conforme atesta o Saltério (Sl 16,15; 62,2). Além disso, em passos como Is 60,2, que encara a possibilidade de no futuro (ou no fim dos tempos) se «ver» a Deus ou a Sua *doxa*, «glória», a referência real é à presença reveladora, mais do que à visibilidade de Deus. Por tudo isto, não é sem as devidas restrições que se pode afirmar, no Antigo Testamento, esse acontecimento escatológico que é «ver a Deus». A promessa de Mt 5,8, tal como a certeza de 1 Jo 3,2, não encontram precursores directos na Bíblia judaica³⁴.

Um elemento original pode encontrar-se nos escritos apocalípticos judaicos, onde «ver» é não só recorrentemente utilizado, como também muito valorizado. Com frequência, em alguns desses escritos, o «vidente» é um anjo intérprete que explica as visões ao humano escritor. Mais raramente, a visão de Deus afigura-se uma expressão ousada, em que se descreve uma experiência humana escatológica³⁵.

O Novo Testamento, serve-se do termo «ver» cerca de 350 vezes, especialmente nos Evangelhos, Actos e Apocalipse. A visão de Deus, tradicional, ainda aí se mantém de certo modo: Deus não pode ser visto (é *aōratos*, em Cl 1,15; 1 Tm 1,17; Hb 11,27; Rm 1,20). Jo 1,18 afirma claramente: «A Deus jamais alguém O viu». Também Mt 18,10 utiliza *blepō*, um sinónimo de *oraō*, quando escreve sobre os «pequeninos»: «pois digo-vos que os seus anjos, no Céu, vêem

³³ Cf. W. MICHAELIS, «*oraō*», TDNT 5, 316.

³⁴ Cf. J. DUPONT, *Les Béatitudes*, III, 559-560.

³⁵ Cf. Hans D. BETZ, *The Sermon on the Mount*, Hermeneia, Minneapolis 1995, 136-137, que cita especialmente 1 Henoc 1,2; 14,15-25; 71,5-17; 4 Esdras 7,87-101; Ap 22,4.

constantemente a face de meu Pai que está no Céu», pretendo assim afirmar que estão na presença de Deus e, nessa condição, encontram grande júbilo (cf. Lc 1,19)³⁶. São poucos, apesar de tudo, os textos neotestamentários sobre a humana «visão de Deus». Trata-se de uma experiência reservada para o futuro, o tempo da consumação, que contrasta com a realidade algo penumbrosa do tempo presente. Embora a realidade escatológica rompa com tudo aquilo que agora conhecemos e experimentamos, «ver a Deus» corresponde à expectativa certa da união escatológica com Deus, já antecipada de algum modo em narrativas e imagens neotestamentárias como as da filiação divina (Mt 5,9) ou da comensalidade universal à volta de uma mesma mesa (Ap 3,20). É em particular na esfera do culto que, conforme teremos oportunidade de verificar noutra ocasião, a pureza do homem e a visão divina encontram a sua rima perfeita neste mundo.

Na sétima bem-aventurança, surge nos lábios de Jesus o substantivo composto *eirēnopoioi*, que significa literalmente «os que fazem a paz», ou mais exactamente, «*ceux qui font oeuvre de paix*», como verte a Tradução Ecuménica da Bíblia, salientando a vertente de uma acção contínua, sugerida pelo grego. É possível encontrarmos a expressão na literatura helenística, aplicada como epíteto honorífico do governante poderoso que estabelece no mundo a paz, pela força. É clara aqui uma cambiante de culto ao governante³⁷. Esta pacificação à força, presente na literatura extrabíblica, está nos antípodas daquela que os rabinos exaltam, quando se referem ao estabelecimento da paz e da concórdia entre os homens. *Eirēnopoioē* (*šalōm 'šh*, em hebraico) é um acto de amor, humildade e abnegação, um acto que conduz à reconciliação entre um homem e sua mulher, entre cidades, e mesmo entre os estados³⁸.

A única ocorrência bíblica do substantivo dá-se em Mt 5,9, embora possamos também encontrar o verbo em Pr 10,10 LXX – «aquele que censura corajosamente faz a paz» – e em Cl 1,20: «por Ele aprouve a Deus reconciliar todas as coisas pacificando [*eirēnopoiesas*] pelo sangue da Sua cruz». Uma expressão similar (*poiōn eirēnēn*) aparece em Ef 2,15, evocando a obra messiânica de Jesus. O *hapax legomenon* de Mt 5,9 há-de pois ser entendido à luz da expressão rabínica «fazer a paz» (*šalōm 'šh*), evocativa do estabelecimento da paz e da concórdia entre indivíduos. Na raiz do termo composto está, portanto, essa noção fundamental na bíblia hebraica que é *šalōm* (cerca de 200 ocorrências), com toda a riqueza antropológica inerente ao seu conteúdo religioso.

³⁶ Cf. K. STOCK, *Discurso*, 103.

³⁷ Cf. H.D. BETZ, *The Sermon*, 138-139. Veja-se, especialmente, a expressão «pacificador do mundo habitado», em Dio Cássio 72.15.5.

³⁸ Cf. W. FOERSTER, «*eirēnopoios*», TDNT 2, 419.

É, no entanto, a noção veterotestamentária de «aliança de paz» (*berit šelōmi* – Is 54,10) aquela que se vai revelar particularmente fecunda para a nossa compreensão de *šalōm*. A aliança entre Deus e Israel iniciara uma relação humano-divina baseada em obrigações «sociais» assumidas por todas as partes. É nesta acepção «social» que encontramos, a maior parte das vezes, o termo bíblico *šalōm*. Trata-se acima de tudo de um conceito social, e não individual, ou de uma atitude íntima. M. Dumais resume com perspicácia todas estas cambiantes de significado, quando, a respeito do *šalōm* bíblico, observa que o que está em causa é, principalmente, a prosperidade plena do povo e das comunidades, não sendo por isso de admirar que a palavra seja utilizada para exprimir ora a era messiânica esperada, cujo Messias é designado «Príncipe da paz» (Is 9,5; Mq 5,4; Zc 9,10), ora a mera saudação comum entre os hebreus – «*šalōm!*», isto é, «Paz!, Saúde!»³⁹.

No período helenístico, a noção antiga de *šalōm* foi interpretada em termos gregos, e vertida através da palavra *eirēnē*, tanto na LXX, conforme vimos, como nos apócrifos judaicos, em Josefo e em Filão de Alexandria. Em todas estas fontes literárias, a paz é considerada, simultaneamente, um dom divino iminente, uma bênção messiânica, e também um fruto da iniciativa humana⁴⁰.

No Novo Testamento, *eirēnē* constitui um dos maiores *buona messianica*. Não por acaso, *eirēnē* é referida por Jesus ressuscitado e pelo Apóstolo Paulo em suas saudações às comunidades dos fiéis. Será certamente com base no uso que do termo fazem o Antigo Testamento e os rabinos que *eirēnē* irá alcançar a relevância semântica atestada pelos escritos neotestamentários, nos quais *eirēnē* comparece como um dos efeitos da «salvação» operada por Jesus Cristo, em sua qualidade de «pacificador» e «reconciliador» da humanidade com Deus (cf. 2 Cor 5,18-20). Em última análise, *eirēnē* configura a salvação escatológica do homem todo, como poder de Deus operante *hic et nunc*. Nela se cumpre definitivamente uma das principais dimensões da «nova criação» esperada, e tornada real em virtude da ressurreição de Jesus⁴¹.

Este breve *excursus* revela duas dimensões inerentes ao termo *eirēnē*, que se irão revelar indispensáveis no momento de aquilatar o significado bíblico-teológico da sétima bem-aventurança. Enquanto reflexo do *šalōm* que Deus, na sua misericórdia, concede ao seu povo, *eirēnē* constitui como que o esplendor da bênção divina a Israel. Ao mesmo tempo, conforme salientavam os rabinos, a obra da paz (*šalōm šh*) é também uma tarefa eminentemente humana, que, no Novo Testamento, vai constituir uma das exigências do amor ao próximo. Quem desinteressadamente se aproxima das duas partes em confronto e aí

³⁹ Cf. M. DUMAIS, *Le Sermon*, 158.

⁴⁰ Cf. W. FOERSTER, «*eirēnē*», 406-417.

⁴¹ Cf. W. FOERSTER, «*eirēnē*», 415.

procura construir a paz, a esses é que Deus chama «filhos», pois assemelham-se ao próprio Deus⁴².

A vertente escatológica inerente à construção da paz é claramente expressa na forma verbal – o futuro do indicativo – utilizada no segundo membro da sétima bem-aventurança – «*serão chamados filhos de Deus*». No seu contexto originário, o anúncio de uma consumação com a dimensão desta expressão climáctica não deverá ter dado ocasião a questões como: por quem «serão chamados filhos de Deus» quando qual a importância do nome «filhos de Deus»? Na verdade, a forma passiva aqui utilizada – tal como noutras bem-aventuras anteriores (cf. vv. 5-7) – corresponde a um bem – estabelecido expediente literário judaico por meio do qual se evitava dizer o sagrado nome divino aí implicado. Quer isto dizer que, em Mt 5,9b, Deus é o agente por cuja intervenção os *eirēnopoioi* terão a dita de ser chamados filhos de Deus. E o momento dessa divina intervenção será exactamente aquele em que os que choram serão consolados, e em que os misericordiosos receberão misericórdia – e assim por diante.

Quanto à fórmula em si mesma – «serão chamados» –, no judaísmo ela representa uma conhecida perífrase com que se pretende significar que eles irão efectivamente receber tão distinto nome. Um exemplo: na LXX, Os 2,1-3 é traduzido com uma expressão similar referente ao povo de Deus – «[os filhos de Israel, não obstante o seu persistente pecado] serão chamados filhos de Deus», um oráculo que S. Paulo interpretará como alusivo aos gentios que se converteram a Cristo (Rm 9,25-26). Ora, se a estes dados acrescentarmos a nota de que era comum nas línguas semíticas o nome revelar algum traço essencial da pessoa, facilmente se depreende que aquilo que a sétima bem-aventurança encerra é nada menos que o anúncio de que os «pacificadores» hão-de tornar-se aquilo que o nome «filho de Deus» significa.

Qual é, então, o verdadeiro conteúdo de «filho de Deus»?

Um primeiro indício de resposta encontramos-lo no texto das bem-aventuras, designadamente, na remissão recíproca existente entre «filhos de Deus» (v. 9) e «eles herdarão» (v. 4), onde é clara a alusão à mais íntima relação concebível entre o homem e Deus – a filiação, e o amor que esta encerra. Esta verificação é confirmada ao nível intertextual da linguagem bíblica, onde o uso de *kaleo* sublinha, com frequência, não tanto o facto de o nome ser este ou aquele, mas sobretudo o facto de o detentor do nome ser realmente aquilo que o nome diz. A forma passiva – «ser chamado» – comunga, pois, do significado mais real que é «ser» aquilo que o nome indica⁴³.

⁴² Cf. W. FOERSTER, «*eirēnopoios*», 419; J. DUPONT, *Les Béatitudes*, III, 644.

⁴³ Cf. W. BAUER – W. F. ARNDT – F. W. GINGRICH, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, Chicago 1979, 399.

Com base nestas considerações, podemos melhor apreciar o significado do título «filho de Deus» – frequente enquanto título, mas dificilmente mais do que um título na Bíblia judaica, se recordarmos que a noção de filiação divina em sentido físico é alheia aos textos veterotestamentários. Privilegia-se aí a atribuição do título – *b'ne hā'ēlohīm*, em hebraico – aos membros da Corte Celeste, os servos de Deus, como são em Is 6,2 os Serafins⁴⁴. Em três escassas ocorrências (2 Sm 7,14; Sl 2,7; Sl 89,26), também se atribui ao rei este título, para significar a noção de legitimação jurídica, uma vez que, na terra, a autoridade divina é concedida ao rei davídico, particularmente ao soberano messiânico do fim dos tempos. Finalmente, os filhos do povo eleito de Deus também surgem com o título «filhos de Deus», para designar a ligação íntima que os une ao seu Deus. IHWH refere-se a Israel como Seu filho primogénito (Ex 4,22; Jr 31,9; Sir 36,11), a quem ama ternamente pelas gerações fora, pois chamou-o para fora do Egipto (Os 11,1) a fim de lhe conceder um lugar especial – como filho dilecto – entre as nações (Jr 3,19; 31,20). IHWH é chamado Pai de Israel em Dt 32,6; Is 63,16; Ml 2,10, por exemplo, que representa um modo indirecto de sublinhar a prerrogativa única de Israel como povo de Deus. No judaísmo tardio, o título irá ser aplicado aos israelitas fiéis, como indica a conhecida asserção do rabino Aqiba: «Bem-aventurados são os israelitas, pois são chamados filhos de Deus. Com amor especial foram declarados filhos de Deus»⁴⁵.

Todas estas aplicações do título «filhos de Deus», que a LXX verte em consonância com a opção de Mt 5,9b, representam indiscutivelmente uma expressão bem enraizada na tradição judaica. São, por isso mesmo, esclarecedoras da promessa dirigida aos «construtores da paz».

Refira-se, enfim, que a expressão «filhos de Deus» aparece raramente no Novo Testamento – duas ocorrências em Mateus e Lucas, oito em Paulo, e as oito restantes ocorrências nas outras fontes neotestamentárias⁴⁶. No contexto mateano, além de 5,9b, lemo-la em Mt 5,45 – ambas surgem no Sermão da Montanha –, que é a única instância onde *hyioi* surge em conexão com Deus. No tocante ao termo correlativo *patēr*, referente a Deus nosso Pai, verificamos no Novo Testamento um índice de ocorrências (vinte e uma) equivalente à sua utilização (vinte e quatro vezes) para referir Deus como Pai de Jesus. Curioso, contudo, é verificar que, sozinho, o Sermão da Montanha exhibe dezasseis, num total de vinte e uma referências a Deus nosso Pai. No evangelho de S. João, Deus só é chamado «Pai» em sua relação para connosco *depois* da ressurreição

⁴⁴ Cf. G. FOHRER, «*hyios*», TDNT 8, 348.

⁴⁵ E. LOHSE, «*hyios*», TDNT 359.

⁴⁶ Convém notar que S. João utiliza *teknōn*, em vez de *hyios*, para designar a relação entre os homens e Deus. O termo *hyios* é reservado exclusivamente para Jesus.

de Jesus (Jo 20,17). Nesse mesmo contexto é que Jesus chama os discípulos seus irmãos – veja-se também Hb 2,10-12). Que em Jo 8,41 Jesus possa censurar os Judeus por considerarem Deus como seu Pai, compreende-se à luz desta lógica do quarto evangelho.

A sétima bem-aventurança salienta, portanto, que os «pacificadores» de hoje hão-de receber em herança o dom pleno da condição de filhos, que lhes confere os direitos inerentes a tal condição, designadamente, o direito de serem nomeados como herdeiros dos privilégios reais decorrentes da condição filial. Numa palavra, anuncia-se em Mt 5,9 que Deus irá proceder a uma *real* adopção daqueles cuja existência se confunde com o dom divino mais inestimável: o serviço da paz em prol da comunidade humana, o qual, enquanto «boa obra» culminará na «glorificação do Pai que está nos Céus» (5,16).

Vv. 3.10: «Porque é deles o Reino dos Céus»

O vocabulário das primeiras sete bem-aventuras apresenta-se emoldurado pela expressão *hē basileia tōn ouranōn*, «o reino dos céus» (vv. 3.10). Um dado paradoxal nesta expressão – que representa em ambas as ocorrências uma recompensa – é o facto de aqueles que estão a ser proclamados bem-aventurados o serem *hic et nunc* (o reino «é deles», no presente do indicativo, e não num futuro utópico), e de serem precisamente os mais desprovidos dos humanos: os pobres e os perseguidos, aqueles cuja subsistência se encontra radicalmente ameaçada, seja pela míngua de meios essenciais à vida, seja pela falta daquela que também constitui um bem essencial à vida, a segurança.

A bem-aventurança, embora permita inferir que está em causa algo por que os visados anelam no seu íntimo, não explica em que consiste o «Reino dos Céus». Mateus utiliza aqui uma expressão tradicional através da qual o judaísmo do tempo de Jesus procurava evitar afirmações verbais sobre Deus semelhantes àquelas que lemos no Antigo Testamento, preferindo em seu lugar construções mais abstractas. Assim, em vez de dizer «Deus é Rei», como faz a Bíblia (em Ex 15,18; 1 Sm 12,12; Sl 145,11, etc.), o judaísmo prefere falar do «reino dos céus» (*mal'kūt šāmāim*), utilizando-se aí o semitismo «céus», dado que, em hebraico, o termo para «céu» é um substantivo plural. Acresce ainda que a mesma expressão exprime um contacto semântico com *šēkīnah*, «morada». Assim, na literatura rabínica, em vez de se dizer «Deus mora», prefere-se a expressão «a morada de Deus»⁴⁷, a qual comunga da mesma mundividência que a expressão «reino dos céus», porquanto a noção subjacente – típica do judaísmo do século I – é a de

⁴⁷ Cf. K.G. KUHN, «*basileus*», TDNT 1, 571.

que a soberania real de Deus é eterna e se estende ao mundo inteiro e a todas as nações que nele existem. Embora na era presente só Israel reconheça a soberania divina, aproxima-se o dia em que – como salienta a literatura apocalíptica (cf. Dn 7,27) – Deus irromperá subitamente na história para se manifestar, com grande esplendor, como Soberano universal, e para, nesse momento, libertar o seu povo do cativo e submeter as nações estrangeiras à Sua vontade santa⁴⁸.

Embora a expressão «reino dos céus» mergulhe as suas raízes no Antigo Testamento, sem contudo aí aparecer como fórmula consagrada, ela tornou-se recorrente e, sem dúvida, decididamente importante nos ensinamentos de Jesus. Na verdade, é nos evangelhos que o termo *basileia* é mais utilizado, especialmente em Mateus – com o seu leque de variantes atributivas, como *tōn ouranōn* (32 vezes, só em Mateus), *tou theou* (4 vezes em Mateus, 14 em Marcos, 32 em Lucas, e só 2 em João), *tou patros* (3 vezes em Mateus, e duas em Lucas), ou *basileia* em sentido absoluto (7 vezes em Mateus e 2 em Lucas)⁴⁹. O facto de a expressão «reino dos céus» só se encontrar em Mateus, pode certamente explicar-se mediante uma intenção implícita de utilizar uma modalidade apofática – tipicamente judaica – de linguagem sobre Deus, cuja utilização em contexto evangélico permite significar o próprio Deus e o Seu poderio ou reinado, e não tanto uma realidade distinta de Deus, como seria o caso de um reino ou de um território. O significado da expressão concretiza-se mediante dois substantivos em relação genitiva: *basileia*, «reino», que explicita o poderio de Deus sem cair numa fórmula abstracta, ao mesmo tempo que implica um termo com o qual mantém determinada relação, uma vez que o rei não pode ser rei sem um povo; e *ouranoi*, «céus», um substantivo que, em sua utilização metafórica, religiosa e intercultural, se apresenta estritamente conexo com a realidade divina, de tal modo que, tanto no judaísmo como no Novo Testamento, o termo pode ser encarado como sinónimo de Deus. Reflecte também um tipo oriental de cosmologia que, conjugado simbolicamente com a crença de que Deus está no alto e daí desce até nós⁵⁰, vem a culminar na noção salvífica neotestamentária de que, em Jesus Cristo, Deus vem do alto dos céus à terra para nos salvar. A terminologia das próprias bem-aventuranças no-lo confirma: as bênçãos da salvação não podem provir da terra, mas estão nos «céus», em Deus, e por isso mesmo evocam certo grau de incompreensibilidade.

Nos lábios de Jesus, a expressão «Reino dos Céus», que Mateus utiliza preferencialmente – em vez de «Reino de Deus» (esta última mais recorrente em Lucas) –, ao mesmo tempo que evoca a acepção veterotestamentária de «morada de Deus», adquire sobretudo uma carga revelatória, enquanto

⁴⁸ Cf. J.D. KINGSBURY, *Matthew*, Proclamation Commentaries, Philadelphia 1986, 67.

⁴⁹ K. STOCK, *Discurso*, 31.

⁵⁰ Cf. H. TRAUB, «ouranos», TDNT 5, 514-520.

sinónimo daquele «Pai que está nos Céus» (5,16), reiteradamente exaltado no Sermão da Montanha e um pouco por todo o Evangelho, num total de 13 ocorrências (uma só em Marcos, e outra em Lucas)⁵¹. Daqui se segue que «Pai» e «Reino» representam os únicos termos qualificados por «Céus», como confirmam, na sequência das Bem-Aventuranças, as expressões «recompensa...grande nos céus» (5,12; cf. 6,1.20) e «[glorificar] o vosso Pai que está nos Céus»⁵² (5,16).

Vv. 13-16: o discipulado em parábola

Se compararmos os três passos da sequência das Bem-Aventuranças, no terceiro passo (Mt 5.13-16) Jesus dirige-se ao seu auditório de maneira muito diversa das anteriores. Introduzidas pelo sintagma «Sede vós», seguem-se duas unidades de texto que põem em foco o significado de ser discípulo, consignado nas imagens «sal da terra» e «luz do mundo». Trata-se de um tipo de linguagem que, na economia do primeiro evangelho, já antecipa um dos mais curiosos modos – a parábola – com que Jesus se dirige às multidões e aos seus interlocutores, à medida que vai proclamando o evangelho, exortando à conversão e explicando os meandros da sua mensagem sobre o Reino escatológico de Deus. Decorre daqui, naturalmente, a necessidade de interpretar o sentido da terminologia utilizada em Mt 5,13-16 como uma resultância do jogo de relações orgânicas existente entre as partes componentes de cada uma destas duas parábolas, e entre as duas parábolas tomadas como um díptico uno. É justamente isto o que, na prática, fazemos com cada parábola do evangelho. A sua terminologia há-de ser estudada no contexto da «história» (= *o que*) e do «discurso» parabólico (= *como*) enquanto tal⁵³.

Uma noção clara do significado bíblico de «parábola» não poderá deixar de nos ajudar à interpretação do passo em apreço. Apesar do âmbito relativamente exíguo do seu sentido literal – «pôr junto», indicando «ser semelhante a, ser como» –, o termo *parabolē*, com que a LXX verte o hebraico *māšāl*, abrange um vasto leque de significados, tanto no Antigo Testamento, como na literatura rabínica⁵⁴. O *māšāl* integra-se na esfera conotativa da linguagem, porquanto

⁵¹ Veja-se também a expressão similar *ho pater ho ouranios*, «o Pai dos Céus» – 7 ocorrências em Mateus.

⁵² De notar que, tanto em Mt 5,12.16, como na Bíblia em geral, a utilização da preposição *en*, seguida do dativo impessoal, reveste-se de importância teológica, na medida em que remete para localidades supraterrêneas, como é a morada de Deus, os Céus.

⁵³ Referimos aqui duas importantes categorias narratológicas. Cf. S. CHATMAN, *Story and Discourse. Narrative Structure in Fiction and in Film*, Ithaca New York- London 1980.

⁵⁴ Cf. F. HAUCK, «*parabolē*», TDNT 5, 747-749.

emprega linguagem não literal, com o objectivo de falar através da in-direcção, ou da mera sugestão. Na medida em que refere outra coisa, o *māšāl* convoca a interpretação⁵⁵. A LXX não extravasa o património semântico do *māšāl*, nem introduz qualquer mais-valia oriunda da cultura grega, ao lançar mão do termo grego *parabolē* para verter *māšāl*. Por seu lado, os Evangelhos Sinópticos utilizam *parabolē* para exprimirem o mesmo âmbito semântico do *māšāl*, que abrange provérbios (Lc 4,23), exemplos (Lc 12,16-21), similitudes (Lc 5,36-39), alegorias (Mt 25,1-13), além das mais conhecidas parábolas, com seu amplo leque de formas. S. João, conquanto rico em imagens, símbolos e alegorias (e.g., 10,1-17), utiliza *paroimia*, «discurso obscuro» (cf. 16,25.29), em vez de *parabolē*. Fora do âmbito dos evangelhos, só em Hb 9,9 e 11,19 vemos *parabolē* com o sentido de «símbolo» ou «prefiguração»⁵⁶. No nosso estudo sobre a sequência das Bem-Aventuranças, adoptaremos, doravante, uma definição de parábola que, em larga medida, é devedora de Charles H. Dodd e dos seus seguidores nesta matéria. As parábolas são, como o *māšāl*, narrativas breves, compostas de elementos tirados da natureza ou da vida diária, que apontam para o Mistério de Deus e são susceptíveis de prender a atenção do ouvinte, mercê ora da sua vívida cintilância ora do carácter estranho do seu discurso, de modo a deixarem no espírito do ouvinte alguma dose de incerteza quanto à sua aplicação exacta, a fim de lhe despertar a actividade reflexiva sobre o mistério⁵⁷.

Ora, em Mt 5,13-16, destacam-se duas imagens – «sal da terra» // «luz do mundo» através das quais o leitor é convocado a interpretar a condição do discípulo de Jesus. Em relação ao primeiro enunciado parabólico – ser «sal da terra» –, importa desde logo reconhecer a dificuldade de determinar qual das qualidades específicas do sal é aqui visada: conservar? purificar? temperar? fertilizar? Na sua utilização metafórica do «sal», Marcos (9,50) e Lucas (14,34) evocam a sua capacidade de temperar. Todavia, no Antigo Testamento, o sal era também utilizado nos serviços do culto, para os sacrifícios (Lv 2,13). Além de aparecer em conexão com a Aliança (Nm 18,19), para significar a permanência da Aliança com Deus, há ainda a possibilidade de o sal ser metáfora da sabedoria (Cl 4,6).

Para se explicar a metáfora do sal é possível, a partir de cada uma destas associações, construir argumentos plausíveis. Cabe, por isso, à interpretação procurar determinar o significado do sal no contexto da sua aplicação discursiva, designadamente, em sua conexão com os discípulos e com «a terra». Não é esse (por ora, neste trabalho) o nosso objectivo.

⁵⁵ Cf. Bernard B. SCOTT, *Hear Then the Parable. A Commentary on the Parables of Jesus*, Minneapolis 1990, 1-62.

⁵⁶ Cf. John R. DONAHUE, «The Parables of Jesus», *The New Jerome Biblical Commentary*, 1365.

⁵⁷ Cf. Charles H. DODD, *The Parables of the Kingdom*, New York 1958, 5.

Quanto à terminologia subsequente, utilizada na mesma parábola, «Se o sal, porém, se corromper [...] é] deitado fora para ser pisado pelos homens», ela é comum a Mateus e ao profeta Isaías. A imagem de «ser pisado» é antiga, pois já aparece nos profetas, evocando o juízo divino. Surge associada também ao acto de esmagar o vinho no lagar (Is 10,6; 25,10; 63,3.6). Em Is 10,6, o juízo contra o povo de Jerusalém é descrito com termos fortes: «seja calcado aos pés como a lama dos caminhos». «Calcar aos pés» é, em última análise, um símbolo de desprezo (Am 5,12; Sl 7,5; Mt 7,6). Em Mateus, a forma passiva de «deitar / atirar fora» (*ballein*) surge ligada a «fogo» (3,10.17), a «prisão» (5,25), a «inferno» (*geenna* – 5,29.30) e a «porcos» (7,6). Podemos, pois, afirmar que a alusão ao juízo escatológico não está ausente nestes textos que referimos, como de certo modo comprova o facto de o mesmo verbo (*ekballein*) aparecer na parábola das bodas do filho do rei (22,13; cf. 8,12; 25,30).

Por sua vez, a associação metafórica dos discípulos com «luz» e «mundo» evoca, desde logo, a utilização da mesma metáfora na citação de Isaías, em Mt 4,16, onde a «luz» surge associada seja com o rei messiânico (Is 9,1-2), seja com a missão de Israel entre os gentios (Is 42,6). Trata-se de uma imagem muito apreciada na teologia do Antigo Testamento, pois surge aplicada a Deus (Mq (7,8-9), à Sua palavra e à Lei (Sl 119,105), bem como a indivíduos (como o Servo, em Is 53,10) e a Jerusalém (60,3). O texto mais próximo de Mt 5,14-16 será, porventura, Is 60,1-3:

Levanta-te e resplandece, Jerusalém,
que está a chegar a tua luz!
A glória do Senhor amanhece sobre ti!
[...]
As nações caminharão à tua luz...

Aqui, Deus é descrito como a luz de Jerusalém e do povo. O povo, por seu lado, converte-se em luz para os gentios. Na mesma linha de pensamento, Jesus comparece na história como «uma grande luz» que brilhou «para os que jaziam na sombria região da morte». Do mesmo modo, os seus discípulos configuram o verdadeiro reflexo que difunde no mundo essa luz já presente em Cristo.

Encerramos estas indicações preliminares com uma breve nota sobre o significado da expressão aglutinadora do último passo (Mt 5,13-16), se não mesmo de toda a sequência (5,3-16), a saber, o momento em que o discurso parabólico de Jesus desemboca no discurso parenético, através do advérbio *hopōs*, «do mesmo modo» para a seguir, de olhos postos no céu, quase em tom de prece, culminar nestas palavras finais: «para que os homens *glorifiquem* [*doxasōsin*] o vosso Pai que está nos Céus». Para o sentido global aqui em jogo, é decisivo o significado

do verbo *doxazō*. A sua raiz, *doxa* (que verte *kbd*, do hebraico), adquire na LXX um sentido explicitamente religioso, já que evoca o acto de enaltecer, honrar e exaltar a Deus. Assim, a expressão recorrente no Antigo Testamento, «dar glória [*kābōd*] a Deus», surge como incumbência de Israel para com o seu Deus, através da qual o povo há-de reconhecer, literalmente, o «peso» impressionante de IHWH, na Sua glória (cf. Sl 66,2; 79,9).

No Novo Testamento, especialmente em S. João, verificamos também este sentido de «dar glória», a indivíduos ou a Deus, como em Mt 5,16 (cf. 6,2). A noção da participação humana na *kābōd* divina, isto é, no próprio ser de Deus, embora já esteja presente nos últimos desenvolvimentos da escatologia judaica, torna-se particularmente comum nos escritos do Novo Testamento. Será certamente como releitura cristã de Dn 12,3 que Jesus, em Mt 13,43, pôde celebrar premonitoriamente a radiância e a transfiguração dos justos: «Então os justos resplandecerão como o Sol, no Reino de seu Pai». Mas a afirmação decisiva está reservada à «glória» de Jesus, por cuja acção salvífica, reconciliadora (cf. Mt 5,9; 2 Cor 5,19), nos é possível tornarmo-nos partícipes da Sua glória (Fl 3,21).